estudios de la realidad nacional
centro de estudios socio-económicos

documento de trabajo Nº 6 diciembre de 1972

TEORIA MARXISTA DEL ESTADO Y DEL DERECHO I

Materiales de Docencia

Victor Farías - Norbert Lechner

DIRECCION DE PRESUPUESTOS
BIBLIOTECA
CHILE
MINISTERIO HACIENDA

Precio de este ejemplar E° 60.-

PRESENTACION

El presente documento contiene tres introducciones a la lectura de textos de Marx, desarrolladas con ocasión del Seminario del mismo nombre que los autores dictan en el CEREN.

Para aprehender el pensamiento de Karl Marx acerca del Estado y del Derecho burgués, parece conveniente el estudio de dos obras "juveniles" en las cuales Marx se dedica explícitamente al tema. Primero, la Crítica a la Filosofía de Estado de Hegel, escrito en 1843 y no publicada por él; segundo, la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción, publicada 1844 en los Anales Franco-Alemanes y que debía servir como introducción al primer texto.

Conociendo el enfoque básico desarrollado en su crítica a Hegel, es posible comprender una de las obras más importantes, más políticas y de mayor actualidad de Marx: las Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán de 1875.

Es obvio añadir, que Farías y Lechner sólo ofrecen una breve introducción a los textos que no reemplazan de ninguna manera ni la lectura de las obras de Marx ni un estudio critico de las mismas.

INDICE

Págs.

1. MARX: CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL (1843)
Victor Farías 1

2. MARX: CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL (1)
Norbert Lechner 19

3. MARX: CRITICA DEL PROGRAMA DE GOTHA
Norbert Lechner 35

4. DECLARACION DE PRINCIPIOS DE LOS ESTATUTOS GENERALES DE LA ASOCIACION INTERNACIONAL DE LOS TRABAJADORES (1864) 43

5. EL PROGRAMA DE GOTHA DE 1875 45

MARX: CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL (1843)

Generalidades. Esta crítica se dirige a examinar la teoría hegeliana del Estado. Para ello utiliza el texto de la Filosofía del Derecho en sus párrafos 261 - 313.

Ella se diferencia tanto de la que un año antes anunciaba a Ruge como de la que llevó a cabo en los Manuscritos, La primera tenía como finalidad mostrar la contradicción entre el carácter reaccionario de la sistemática hegeliana y su método dialéctico. La segunda -única realizada- buscó la superación de Hegel en los elementos más originarios de su filosofía.

La crítica presente se limita a investigar la teoría del Estado, centro de la filosofía del Derecho. En cierto modo esta exclusividad del tema viene a cumplir el programa de la crítica prometida a Ruge en 1842, porque sin destacarlo explícitamente, se puede ver la oposición que se da entre esta concepción reaccionaria del Estado y la dialéctica operativa y sistemáticamente visible en la fenomenología y la lógica. (1)

Análisis del texto. 1. Método y punto de partida. Para Hegel no quedaba otra posibilidad que deducir el Estado como una expresión de la racionalidad propia del espíritu absoluto, con lo cual esta forma social viene a ser un resultado de la creatividad del espíritu. Esta relación de dependencia o de reducción de lo relativo a lo absoluto, de lo finito a lo infinito, de lo humano-natural a lo sobrenatural-sobrehumano, constituye el tema central el cual -en diversas formas- Marx deja caer su crítica. Por ello la crítica suya no se limita a mostrar las contradicciones formales del sistema hegeliano sino que pone en cuestión toda la sociedad burguesa y su Estado.

A menudo se cree que la crítica de Marx a Hegel consiste

---

(1) Textos citados según Marx - Engels - Werke (MEW) tomo I

en oponer un "hecho" empíricamente comprobable y fácticamente dado (la sociedad civil) a una "construcción" (la sociedad civil deducida del desarrollo del espíritu en la historia de éste). Esto no es más que una afirmación. Marx expone explícitamente su método: "La crítica vulgar cae en el error contrario. Así crítica, por ejemplo, la Constitución. Ella dirige la atención a la oposición de los poderes, etc. Ella encuentra contradicciones por todas partes. Esta es todavía una crítica dogmática que lucha con su objeto, del mismo modo como antes se ponía de lado el dogma de la trinidad mostrando la contradicción entre uno y tres. La verdadera crítica muestra en cambio la génesis interna de la santísima trinidad en el cerebro humano. Ella describe el acto en que ella nace. De este modo la verdadera crítica filosófica de la Constitución actual no sólo busca mostrar la existencia de contradicciones, sino que ella las explica, comprende su génesis, su necesidad. Ella las aprehende en su significación propia"(MEW I, 296).

Pero a ello Marx agrega algo fundamental: "Esta aprehensión no consiste, como cree Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en aprehender la lógica propia del objeto propio" (loc. cit.).

Este texto nos confronta a una cuestión de principio decisiva para entender la crítica de Marx a Hegel: mientras para Hegel las contradicciones fácticas (las contradicciones de lo que aparece) son unidad en lo esencial (lo que como actividad fundamenta lo que aparece) (MEW I, 295 - 296), para Marx están compuestas por términos que son en sí contradictorios, es decir, términos cuya oposición reside en su naturaleza propia. Para Hegel la contradicción se basa en la Idea que trasciende los términos de la contradicción, para Marx en la inmanencia de la actividad de estos términos. Las contradicciones de la sociedad civil no deben ser buscadas en su espíritu sino en su actividad política misma (MEW I, 296). Por ello su método no

va a ser nunca dédductivo sino explicativo, genético o -como se ha dado en llamar- empírico.

La famosa inversión de la dialéctica no va a operar sobre la base de la sustitución del espíritu por el conjunto de actividades humanas (sociedad, mundo, etc.) sino sobre la base de la "validez" de los términos contradictorios por y en sí mismos. Dicho negativamente: los términos fácticos de la contradicción son irreductibles. Lo que está en cuestión es "su" lógica y "su" génesis y no la de lo "Otro" que lo definiría. En Hegel "la realidad no deviene como sí misma, sino como otra realidad". (MEW I, 206).

2. En la sociedad humana se distinguen términos básicos: la familia, la sociedad y el Estado. Entre las dos primeras y el último subsiste una relación fundamental. Ella puede ser explicada de dos modos: o bien ellas son formas que expresan al Estado o bien el Estado es explicado a partir de familia y sociedad. En todo caso ellas están en relación de abstracto (Estado) y concreto (familia, sociedad). Para Hegel las formas concretas que asume la asociación humana (familia y sociedad) son corporización del espíritu, del Estado. El Estado es lo que realiza sociedad y familia. Para Marx en cambio "el fadtum es que el Estado resulta de la multitud humana tal como ella existe en forma de miembro de la familia y la sociedad civil" (MEW I, 207). Familia y sociedad son los supuestos del Estado, ellas son los agentes verdaderos y no el Estado abstracto y separado de ellas. "La familia y la sociedad se constituyen por sí mismas en Estado. Ellas son los motores". (MEW I, 207).

La familia y la sociedad civil carecen para Hegel de "consistencia" propia. Ellas la reciben del espíritu en el Estado. Punto de partida es por tanto para Hegel la <u>separación</u> en el seno de la realidad: "la realidad empírica es tomada como ella es; a ella se le atribuye también la racionalidad, pero ella no es racional a causa de su propia razón, sino porque el hecho empírico tiene en su existencia empírica un otro significa-

do que en sí mismo. El hecho del que se parte no es tomado como tal, sino como un resultado místico". (MEW I, 207-208)

Hegel ha partido de la afirmación de la existencia de lo absoluto y de un modo u otro su filosofía no es sino el intento de explicar "la convivencia" entre éste y lo fáctico-finito. El paso permanente de lo absoluto a lo finito humano es al mismo tiempo la explicación de cómo lo absoluto en cada caso va realizando lo finito. Jamás podrá por tanto descubrir la lógica finita de lo finito, esto es, su lógica propia. Lo real, en este caso la multitud organizada en la familia y la sociedad civil, tendrán que tener su origen inmediato justamente en lo que aquí trasciende: el Estado. Por lo mismo y simultáneamente, el Estado queda convertido en algo separado de la familia y la sociedad civil, si bien con el agregado esencial de que el Estado -como lo absoluto- determina la existencia de la familia y la sociedad civil.

Lo fáctico depende de otro, más aún: es solamente en esta dependencia. En ello radica lo que Marx entenderá por alienación. Alienación que como toda determinación comprende dos aspectos: aquella del alienado y aquella del que aliena. No sólo la sociedad civil queda dependiendo del Estado separado de ella, sino que el Estado -por separarse de la sociedad civil- participa del acto alienante.

Familia y sociedad civil son el resultado racional del hecho espiritual, distinto esencialmente de ellas, que es el Estado. El Estado que está, para Hegel, más allá de la sociedad civil y sus formas, es una "causa mística". Mística no porque no sea "palpable" sino porque se busca explicar con él una serie de fenómenos de naturaleza esencialmente diversa. Con frecuencia muestra Marx que la dificultad a que Hegel permanentemente elude es justamente la del paso (Ubergang). La elude sólo en la medida en que desconoce la diferencia entre lo absoluto y lo fáctico-humano.

3. Hegel concibe el Estado como un organismo. La esencia (el actual propio) del Estado se da, opera en formas espirituales, como la "necesidad", la "sustancia", la "organización" y son ellas propiamente las que lo constituyen. El Estado proviene de ellas.

Marx considera un aporte real de Hegel el considerar el Estado y sus poderes como un organismo, pero el problema es explicar los poderes como tales y el Estado como organismo propiamente social, esto es, humano. Y esto es justamente lo que Hegel no hace. Al explicar familia y sociedad civil por la idea del Estado pierde de vista la familia y la sociedad civil para explicar tan sólo lo que caracteriza el Estado "en general". El camino inverso era justamente el productivo: explicar el Estado por la forma como existen las familias y la sociedad civil (MEW I, 210-211) Y por ello no logra explicar lo que es en realidad el Estado: "El verdadero resultado, hacia donde él (Hegel) quiere ir, es determinar el organismo como la constitución política. Pero él no ha construido puente alguno a través del cual se pudiera pasar de la idea general organismo a la idea determinada de organismo de Estado o constitución política y en toda la eternidad no podría construirse un tal puente". (MEW I, 212-213). Como no hay puente, Hegel da un salto místico, especulativo.

Este salto consiste en pasar de la afirmación de que el Estado en sí es una manifestación divina a la afirmación de que es justamente la monarquía entonces imperante en Prusia la realización perfecta del Estado como tal.

Hegel fundamenta el poder sin límites del monarca partiendo del concepto de soberanía, el cual a su vez está separado de la realidad del Estado. La encarnación de la soberanía es la persona del monarca y por ello él dispone de poderes absolutos. Al convertir en árbitro absoluto a una persona convierte en árbitro a la arbitrariedad.

Pero antes de considerar los poderes del Estado prusiano es importante considerar a modo de paréntesis un texto fundamen-

tal.

En el párrafo 274 dice Hegel:

"Debido a que el espíritu sólo es <u>real</u> en la medida en que se conoce y el Estado como espíritu de un pueblo simultáneamente es la ley que penetra a todas sus situaciones, la ética y la conciencia de sus individuos, debido a esto la Constitución de un determinado pueblo depende absolutamente del modo y la formación de la autoconciencia del mismo: en ésta reside su libertad subjetiva y con ella la realidad de la Constitución... Cada pueblo tiene por esto la Constitución que le conviene y le pertenece".

Marx ve en este texto de Hegel un problema que-si bien no tematiza aquí- se convertirá en objeto de cuestiones de principio. En la posibilidad de autoconocerse radica la libertad de los pueblos de superar formas inferiores de organización, pero al mismo tiempo eso reside en la conciencia objetivada en la Constitución que <u>siempre</u> expresa lo que un pueblo <u>es</u>. Hegel es sofista: al mismo tiempo que da la posibilidad del progreso humano, éste no depende de los actos humanos, sino del espíritu que se expresa en la Constitución. Afirma lo revolucionario sólo para detenerlo en lo reaccionario. Puesto que el espíritu que se posee solamente no cambia aunque la "realidad humana" cambie.

Marx dice sobre el texto de Hegel:

"Del razonamiento de Hegel se sigue sólo que el Estado, en el cual "modo y formación de la autoconciencia" y "Constitución" se contradicen, no es un verdadero Estado. Que la Constitución, que fue producto de una conciencia pasada, puede convertirse en pesada cadena para una conciencia progresista, etc. etc., son ciertamente trivialidades. Antes bien se seguiría solamente la exigencia de una Constitución que tiene en sí misma la determinación de progresar con la conciencia; progresar con el hombre real, lo cual es recién posible cuando el "hombre" se ha convertido en el principio de la Constitución. Aquí Hegel

es sofista". (MEW I, 218).

4. Hegel asegura el poder del monarca subordinándole el Legislativo y el Ejecutivo y constituyendo en principio la independencia de la Constitución respecto al Legislativo.(Párrafo 275).

El monarca es lo que define, lo que le otorga racionalidad al organismo que es el Estado, lo que posibilita por tanto su actividad, Pero al mismo tiempo Hegel lo caracteriza por ser aquella Personalidad cuya esencia es la voluntad que se autoafirma sin fundamento (Párrafo 279). En ella radica la última decisión. "Es la individual del Estado como tal, el cual sólo allí es Uno". (loc. cit.).

Junto a otras observaciones críticas Marx concluye en lo esencial: lo que debería ser el momento racional que organiza y constituye la sociedad mediante el Estado resulta ser sólo la voluntad irracional, la voluntad sin fundamento.

"Hegel define aquí el monarca como la personalidad del Estado, su saberse a sí mismo". El monarca es la "soberanía personificada", la "soberanía hecha hombre", la conciencia del Estado encarnada mediante la cual, por lo tanto, todos los demás quedan excluidos de esta soberanía y de la personalidad y de la conciencia del Estado. Pero simultáneamente Hegel no sabe dar a esta "Souveraineté Personne" ningún otro contenido que el "yo quiero", el momento de la arbitrariedad en la voluntad. La "razón del Estado" y la "conciencia del Estado" es una "única" persona empírica con exclusión de todas las demás, pero esta razón personificada no tiene otro contenido que la abstracción del "yo quiero". L'Etat c'est moi.

Ya aquí aparece el punto central en la discusión contra Hegel. Para Marx el fundamento de la organización del Estado no puede estar sino en la organización de quienes forman la sociedad humana, Marx busca la radicalización de la democracia que aparecía en la Revolución francesa. Hegel buscaba hacerla retroceder hasta la monarquía anterior a ella.

5. Pero Hegel buscaba conscientemente la superación de la monarquía absoluta mediante la monarquía constitucional. El ejercicio del poder es realizado por el monarca apoyándose en la burocracia (el Gobierno) y las corporaciones. Estas últimas deben representar el interés privado de los individuos ante el monarca y servir de mediadoras entre los intereses colectivos y los individuales.

Marx analiza el concepto hegeliano de la burocracia en un doble aspecto: ante todo señalando que Hegel no explica sino que se limita reproducir las disposiciones de la legislación prusiana concernientes a la organización del Gobierno y las cualidades de sus funcionarios (MEW I, 246-247).

El principio de la teoría hegeliana del Estado (y su filosofía en general) es el de la separación:

"Hegel parte de la separación del "Estado" y la "sociedad civil", de los "intereses individuales" y lo "general que existe por sí" y ciertamente la burocracia se basa en esta separación". (MEW I, 247). El interés colectivo se opone por sí mismo al interés de los individuos en particular y ello en tanto la separación entre ambos es esencial. "Allí donde la "burocracia" es un principio nuevo, allí donde el interés general del Estado comienza a convertirse en un interés aparte para ser un interés real, allí ella lucha contra las corporaciones..." (MEW I, 247), esto es, contra los representantes de los intereses de la sociedad civil.

En la burocracia se encarna el Estado contra la sociedad civil. Pero ella se complementa con las corporaciones. Estas están también a su vez separadas del interés concreto de los hombres que forman la sociedad y cuando estos buscan liberarse de esta "representación", la burocracia (el Gobierno) defiende las corporaciones (MEW I, 247). El mismo espíritu que en el Estado crea la burocracia, crea las corporaciones. La burocracia dice representar el "interés común" contra el interés individual, pe-

ro es burocracia sólo en la medida en que ella representa un interés individual o especial: el interés de quien controla la burocracia. "El 'interés general' se puede enfrentar al interés especial sólo como algo 'especial', sólo en tanto lo especial se enfrenta a lo general como algo 'general' ". (MEW I, 248). "La burocracia es la "conciencia del Estado", la "voluntad del Estado", el "poder del Estado", en tanto que una corporación... por lo tanto una sociedad especial, exclusiva dentro del Estado. Pero burocracia quiere la corporación como un poder imaginario. Ciertamente la corporación individual posee una voluntad en favor de su interés especial contra la burocracia, pero ella quiere la burocracia contra la otra corporación, contra el otro interés especial. La burocracia, por ello, triunfa como la corporación perfecta sobre la corporación como la burocracia imperfecta. Ella rebaja la misma aparición o quiere rebajarla a aparición, pero ella misma quiere que esta aparición exista y que crea en su propia existencia. La corporación es el intento de la sociedad civil de convertirse en Estado; pero la burocracia es el Estado que se ha convertido verdaderamente en sociedad civil. (MEW I, 248). "El verdadero fin del Estado le aparece a la burocracia como un fin contra el Estado. El espíritu de la burocracia es el "espíritu formal del Estado". Ella convierte el "espíritu formal del Estado" o la real carencia de espíritu del Estado en imperativo categórico. Para sí misma la burocracia es el último fin del Estado. Debido a que la burocracia constituye sus fines "formales" en su propio contenido, ella entra por todas partes en conflicto con los fines "reales". Por eso se ve urgida a hacer pasar lo formal por el contenido y el contenido por lo formal. Los fines del Estado se convierten en los fines de las oficinas o los fines de las oficinas en los del Estado. La burocracia es un circulo del que nadie puede salir. Su jerarquía es una jerarquía del saber. La cúspide confía a los niveles bajos el conocimiento de lo particular, mientras los niveles bajos confían a la

cúspide el conocimiento de lo general y así se engañan mutuamente.

La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real, el espiritualismo del Estado. Todas las cosas tienen por ello una doble significación, una real y otra burocrática, como el saber es doble, uno real y otro burocrático (así también la voluntad). El ser real es tratado, sin embargo, según su ser burocrático, según su ser trascendente, espiritual. La burocracia se ha apoderado de la esencia del Estado, del ser espiritual de la sociedad, es su propiedad privada. El espíritu general de la burocracia es el misterio, el misterium, que se conserva dentro de sí a través de la jerarquía, hacia afuera, como corporación cerrada. El espíritu abierto del Estado, también la reflexión sobre el Estado, aparecen por ello a la burocracia como una traición a su misterium. La autoridad es por eso el principio de su saber y su reflexión es el endiosamiento de la autoridad. Pero dentro de ella misma el espiritualismo se convierte en un craso materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del mecanismo de una acción formal fija, de principios, ideas, tradiciones fijos. En lo que respecta al burócrata individual, la finalidad del Estado se transforma en su finalidad privada, en una cacería de posiciones superiores, en hacer carrera. En primer lugar mira la vida real como algo material porque el espíritu de esta vida tiene su existencia separada en la burocracia. La burocracia debe por tanto buscar hacer la vida lo más material posible. En segundo lugar es para él mismo, en tanto se convierte en objeto del tratamiento burocrático, algo material porque su espíritu le ha sido impuesto, su finalidad está fuera suyo, su existencia es la existencia de la oficina. El Estado existe sólo como una multiplicidad de espíritus de oficinas cuya ligazón es la subordinación y la obediencia pasiva. La verdadera ciencia le parece sin contenido, como la vida verdadera muerta puesto que este saber imaginario y esta vida imaginaria son para él lo verdadero... (MEW I, 249-250).

"La eliminación de la burocracia sólo puede ser cuando el interés general se convierte en el interés especial realmente y no como, en Hegel, sólo en pensamientos y en la abstracción, lo cual es posible solamente cuando el interés especial se convierte realmente en el interés general. Hegel parte de una oposición irreal y por ello sólo puede llegar a una identidad solamente imaginaria que en realidad es nuevamente una identidad con oposiciones. Una tal identidad es la burocracia". (MEW I, 250).

La crítica a la función de las corporaciones en el Estado hegeliano pasa por una comparación de éstas con las corporaciones medievales.

La sociedad medieval se caracteriza por no establecer diferencias entre los asuntos políticos y los privados. Las corporaciones tenían a la vez ese doble carácter y por ello unían ambos tipos de interés. Estado y Sociedad civil estaban unidos en ellas. La síntesis de ambas esferas es la democracia; por ello Marx define la sociedad medieval como la democracia en la carencia de libertad:

"En la Edad Media había vasallos, bienes feudales, corporaciones productivas, corporaciones intelectuales, etc., esto es, en la Edad Media Propiedad, Comercio, Sociedad, Hombre son algo político; el contenido material del Estado es dado por su forma; toda esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política, o la política es también el carácter de las esferas privadas. En la Edad Media la constitución política es la constitución de la propiedad privada, pero solamente porque la constitución de la propiedad privada es la Constitución política. En la Edad Media la vida del pueblo y la vida del Estado son la misma cosa. El hombre es el principio del Estado pero el hombre privado de libertad. Es por tanto la democracia de la privación de la libertad, la alienación realizada. La oposición abstracta y reflexionada pertenece recién al mundo moderno. "(MEW I, 233)

Se entiende que la constitución política recién se haya formado

allí donde las esferas privadas han alcanzado una existencia autónoma. Donde el comercio y la propiedad de la tierra aún no se han independizado no hay tampoco una constitución política." (MEW I, 233).

"La abstracción del Estado como tal pertenece recién al tiempo moderno porque la abstracción de la vida privada pertenece recién al tiempo moderno. La abstracción del Estado político es un producto moderno". (loc. cit.)

Hegel ha descrito la significación del monarca y su gobierno (burocracia). Ella representa el interés general. Por otro lado, está la sociedad civil con sus intereses privados. Necesita, por tanto, unir lo político con lo privado que él mismo ha separado. Para ello recurre a las corporaciones. Mediante ellas deben participar los hombres privados en la legislación y los asuntos del Estado. Marx ve de inmediato lo insuficiente de esta mediación y ello haciendo uso de las limitaciones que el propio Hegel (párrafo 301,2) atribuye al carácter del interés propio de las corporaciones: "En lo que respecta a las motivaciones, a la voluntad de las corporaciones, ella es sospechosa, puesto que ellas provienen del punto de vista privado y de los intereses privados. En realidad el interés privado es su interés general y no el interés general su interés privado". (MEW I, 266). "En los Estados modernos, como en la filosofía del Derecho de Hegel la consciente, verdadera realidad del interés general es sólo formal, o sólo lo formal es el verdadero interés general. Hegel no debe ser reprochado porque él ha descrito la esencia del Estado moderno como ella es, sino porque el quiere hacer pasar lo que es por esencia del Estado" (loc. cit.)

Las corporaciones, por otra parte, son superfluas, porque las cuestiones "recién en el Gobierno adquieren luz y determinación, ejecución y autonomía..." (MEW I, 267). Ellas son parte de la ilusión general que busca ocultar la separación fundamental entre los asuntos políticos y los privados. En realidad Hegel y

el Estado moderno declaran que: "El grupo privado es el grupo de la sociedad civil contra el Estado". (MEW I, 280) (2)

¿Cuál es el fundamento de este Estado y de esta separación esencial a él? La propiedad privada. Aquellos que participan en la esencial labor legislativa (Corporaciones y Mayorazgos) no lo hacen por su actividad, su trabajo, sino por el hecho de que son propietarios de bienes diferentes.

"La independencia, la autonomía en el Estado político... es la propiedad privada que en su culminación aparece como feudo intransferible. La independencia política no emana por sí misma del Estado político, ella no es algo entregado por el Estado político a sus miembros, ella no es el espíritu vivificador que los anima, sino que los miembros del Estado político reciben su independencia de algo que no es la esencia del Estado político, de un ser perteneciente al derecho abstracto privado, de la propiedad privada abstracta. La independencia política es un accidente de la propiedad privada, no es la substancia del Estado político..." (MEW I, 312).

Aquellos "parlamentarios" que pertenecen al Legislativo por el hecho de ser señores feudales primogénitos no reciben tal función política de su capacidad racional, sino de un pedazo de tierra, de la naturaleza. Por ello la distribución de los cargos

(2) La burocracia tiene, sin embargo, en la organización de las corporaciones un arma esencial: frenar la incorporación masiva del pueblo a las instancias de poder (Párrafo 270). "Las corporaciones median no sólo pueblo con gobierno. Ellas impiden que el "poder del monarca" se constituya en "Extremo" aislado, el cual aparecería en tal caso como "tiranía y arbitrariedad" y del mismo modo el "aislamiento" de los intereses "privado", etc.; igualmente la "aparición de los individuos como masa y poblada". Esta mediación es común a las corporaciones y al gobierno... Del mismo modo este "poder masivo" debe permanecer siendo sólo "masivo", de manera que el entendimiento esté fuera de las masas y así ellas no se pongan en movimiento por sí mismas, sino solamente por los monopolistas del "Estado orgánico" para poder así ser explotadas como poder masivo". (MEW I, 271).

políticos en el Estado hegeliano puede ser comparado a la zoología.

"Cuando el nacimiento, a diferencia de otras determinaciones, es lo que por sí da al hombre una posición, es su cuerpo lo que convierte en este funcionario determinado... El secreto de la heráldica es la zoología". (MEW I, 311). La respetabilidad que Hegel atribuye a los señores de la tierra no es otra cosa entonces que "la religión de la propiedad privada" (MEW I, 307) ejerciendo su trascendental función como legisladores. Hegel pasa del espiritualismo al materialismo.

6. La crítica de Marx persigue una doble meta: destruir la base de la construcción hegeliana del Estado explicándola desde su origen: Ser la religión de la propiedad privada y poner las bases para una concepción del Estado popular o democracia.

Centro de la crítica de Marx es lo que constituye como Estado al Estado hegeliano: su separación de la sociedad. Hegel concibe la Constitución como lo esencial del Estado, esto es un hecho espiritual. La soberanía del Estado se muestra, según Hegel, en la soberanía del monarca. Pero si bien Marx critica violentamente esta afirmación que busca la racionalidad del Estado en la irracionalidad voluntarista, el objeto central de su crítica es la esencia del Estado moderno en general, esto es, la separación entre política y pueblo. Hegel afirma:

"Pero soberanía popular, tomada como la soberanía existente en oposición a la soberanía que reside en el monarca, es el sentido usual en el cual en tiempos recientes se ha comenzado a hablar de soberanía popular. En este sentido pertenece la soberanía popular a los pensamientos confusos en cuya base está la vacía representación del Pueblo" (párrafo 279). A ello responde Marx: "Los "pensamientos confusos" y la "representación vacía" están aquí sólo por parte de Hegel. Ciertamente: si la soberanía existe en el monarca, es una locura hablar de una soberanía popular opuesta; puesto que es propio del concepto de sobera-

nía el que ella no puede tener una existencia desdoblada o incluso opuesta. Pero: 1. justamente esa es la cuestión: ¿No es una ilusión la soberanía que ha absorbido el monarca? Soberanía del monarca o del pueblo, esa es la pregunta..." (MEW I, 230). Lo esencial de la democracia radica justamente en la identidad entre lo individual (privado) y lo político":

"Los asuntos y acciones del Estado están unidas a individuos (el Estado es efectivo sólo a través de individuos), pero no al individuo como <u>físico</u> sino como <u>estatal</u>, a la <u>cualidad estatal</u> del individuo. Es por tanto ridículo cuando Hegel dice que ellas están "unidas con la personalidad especial como tal sólo de un modo extrínseco y casual". Ellas están unidas con él más bien mediante una cualidad esencial del mismo, mediante un vinculum substantiale. Ellas son la acción natural de su cualidad esencial. Hegel llegó a afirmar tal despropósito debido a que concibe los asuntos y acciones del Estado abstractamente y de por sí y en oposición; pero él olvida que la personalidad individual es humana, del mismo modo como los asuntos y las acciones del Estado son funciones humanas..." (MEW I, 222).

Del mismo modo que Hegel separa al Estado de la sociedad civil separa también en el hombre al ciudadano del miembro de la sociedad civil:

"En el individuo aparece aquí lo que es <u>ley general</u>. También, por tanto, está separado el ciudadano y el hombre civil, el miembro de la sociedad civil. El debe ejecutar en sí mismo <u>una separación esencial</u>. Como <u>realidad perteneciente a la sociedad civil</u> se encuentra en una doble organización, <u>la burocrática</u> -que es una determinación formal extrínseca del Estado trascendente, del poder del Estado que no le toca en su realidad autóno<u></u>ma- la <u>social</u>, la organización de la sociedad civil. Pero en ésta él está como <u>hombre privado</u> fuera del Estado; ella no toca al Estado político como tal. La primera es una organización del Estado a la cual el siempre aporta la <u>materia</u>. La segunda es una

organización civil cuya materia no es el Estado... Para conducirse, por tanto, como <u>verdadero</u> ciudadano, para recibir significación y poder político debe salir de su realidad civil, hacer abstracción de ella, retirarse de esta organización y refugiarse en su individualidad; porque la única existencia que él encuentra para su ciudadanía es su pura, desnuda individualidad, debido a que la existencia del Estado como Gobierno se realiza sin él y su existencia en la sociedad civil se realiza sin el Estado. Sólo en oposición a éstas, <u>las únicas comunidades existentes</u>, solo como individuo puede él ser <u>ciudadano</u>. Su existencia como ciudadano es una existencia que se encuentra fuera de sus existencias <u>comunitarias</u>, una existencia por tanto..." (MEW I, 281).

7. ¿Qué es la individualidad?

"Se entiende a primera vista que en tanto personalidad y subjetividad sólo son predicados de la persona y el sujeto, existen solamente como persona y sujeto y la persona es <u>una</u>. Pero, debería continuar Hegel, lo <u>uno</u> tiene en absoluto sólo verdad como <u>muchos unos</u>. El predicado, la esencia, no agota nunca las esferas de su existencia en <u>un uno</u>, sino <u>en los muchos unos</u>". (MEW I, 228).

Hegel quiere ver presentes en el Estado a las masas, pero para enfrentarlas al Gobierno de antemano separado de ellas inventa la representación mediante las corporaciones con todas las limitaciones que ya conocemos. "Hegel se plantea a sí mismo el dilema. O bien la sociedad civil (los muchos, la multitud) toma parte mediante diputados en la discusión y decisión sobre las cuestiones generales del Estado o bien <u>todos</u> lo hacen como <u>individuos</u>". (MEW I, 322). Marx ve que esta disyuntiva planteada así por Hegel no obedece a ninguna característica esencial, sino a una absolutamente accidental: el número. Y es justamente el número -de suyo indeterminable- lo que permite a Hegel cerrar el paso a la participación de las masas en la gestión del Estado, esto es en la gestión de las cuestiones que a ellas concierne.

organización civil cuya materia no es el Estado... Para conducirse, por tanto, como <u>verdadero</u> ciudadano, para recibir significación y poder político debe salir de su realidad civil, hacer abstracción de ella, retirarse de esta organización y refugiarse en su individualidad; porque la única existencia que él encuentra para su ciudadanía es su pura, desnuda individualidad, debido a que la existencia del Estado como Gobierno se realiza sin él y su existencia en la sociedad civil se realiza sin el Estado. Sólo en oposición a éstas, <u>las únicas comunidades existentes</u>, solo como individuo puede él ser <u>ciudadano</u>. Su existencia como ciudadano es una existencia que se encuentra fuera de sus existencias <u>comunitarias</u>, una existencia por tanto..." (MEW I, 281).

7. ¿Qué es la individualidad?

"Se entiende a primera vista que en tanto personalidad y subjetividad sólo son predicados de la persona y el sujeto, existen solamente como persona y sujeto y la persona es <u>una</u>. Pero, debería continuar Hegel, lo <u>uno</u> tiene en absoluto sólo verdad como <u>muchos unos</u>. El predicado, la esencia, no agota nunca las esferas de su existencia en <u>un uno</u>, sino <u>en los muchos unos</u>". (MEW I, 228).

Hegel quiere ver presentes en el Estado a las masas, pero para enfrentarlas al Gobierno de antemano separado de ellas inventa la representación mediante las corporaciones con todas las limitaciones que ya conocemos. "Hegel se plantea a sí mismo el dilema. O bien la sociedad civil (los muchos, la multitud) toma parte mediante diputados en la discusión y decisión sobre las cuestiones generales del Estado o bien <u>todos</u> lo hacen como <u>individuos</u>". (MEW I, 322). Marx ve que esta disyuntiva planteada así por Hegel no obedece a ninguna característica esencial, sino a una absolutamente accidental: el número. Y es justamente el número -de suyo indeterminable- lo que permite a Hegel cerrar el paso a la participación de las masas en la gestión del Estado, esto es en la gestión de las cuestiones que a ellas concierne.

Esta pregunta de Hegel "es una pregunta planteada dentro de la abstracción del Estado político o dentro del Estado político abstracto; es una pregunta política abstracta". (MEW I, 322).

¿Cómo debe plantearse entonces la cuestión?

"La oposición en su forma propia es: los individuos lo hacen como todos, o los individuos lo hacen como pocos, como no todos. En ambos casos el conjunto sigue siendo sólo una multiplicidad extrínseca o la totalidad de los individuos. El conjunto no es una cualidad esencial, espiritual, real del individuo. El conjunto no es algo que le causaría la pérdida de la individualidad como una cualidad abstracta; el conjunto es más bien sólo la totalidad numérica de la individualidad. Una individualidad, muchas individualidades, todas las individualidades. Lo uno, muchos, todos - ninguna de estas determinaciones cambia la esencia del sujeto, de la Individualidad" (MEW I, 322).

"Los asuntos generales del Estado son los asuntos del Estado, el Estado como cuestión real. La discusión y las determinaciones son la efectuación del Estado como cuestión real. El que todos los miembros del Estado tengan una relación con el Estado como cuestión real es algo que parece entenderse por sí mismo. Ya en el concepto miembro del Estado está incluido que ellos son miembros del Estado, una parte del mismo, que él los asume como parte suya. Si ellos son una parte del Estado se entiende de por sí que su existencia social es desde ya su participación real en el mismo. Ellos no son tan sólo una parte integrante del Estado, sino que el Estado es su parte. Ser parte consciente de algo es tomarse con consciencia una parte suya, tomar parte en él con consciencia, Sin esta consciencia el miembro del Estado sería un animal. Cuando se dice: "Las cuestiones generales del Estado", se produce la impresión de que "las cuestiones generales" y el "Estado" son cosas diferentes. Pero el Estado es la "cuestión general", por tanto realmente las "cuestiones generales".

Tomar parte en las cuestiones generales del Estado y tomar

parte en el Estado son, pues, la misma cosa..." (MEW I, 323).

La superación del Estado abstracto, es decir del Estado separado de la sociedad civil, esta superación sólo es factible en la medida en que la sociedad civil se politiza, se convierte en el contenido de la vida misma del Estado. Y ello supone la incorporación de las masas a la dirección del Estado:

"El que la sociedad civil penetre masivamente, en lo posible entra, en el poder legislativo, el que la sociedad civil real quiera sustituír a la sociedad civil ficticia del poder legislativo, esto no es otra cosa que el impulso de la sociedad civil por darse existencia política en su existencia real..." (MEW I, 324).

Así llega Marx entonces a definir la esencia de la democracia popular como aquella forma de organización política en la cual el contenido (las cuestiones del pueblo) son la forma del Estado.

Por último, señala el principio fundamental según el cual esta sociedad opera: la posibilidad irrestricta de elegir y ser elegido:

"La elección es la relación real de la sociedad civil del poder legislativo, con el elemento representativo. O la elección es la relación inmediata, directa, no sólo conceptual, sino existente de la sociedad civil con el Estado político. Por ello se entiende de por sí que la elección constituye el principal interés político de la verdadera sociedad civil. En la elección indiscriminada, tanto activa como pasiva, es donde la sociedad civil se eleva recién realmente a la abstracción de sí misma, a la existencia política como su verdadera existencia general. Pero la realización completa de esta abstracción es al mismo tiempo la superación de la abstracción. En tanto la sociedad civil ha puesto su existencia política realmente como su verdadera existencia al mismo tiempo ha puesto su existencia civil en tanto distinta de su existencia política, como algo no esencial; y con un separado cesa de existir su otro, su opuesto..." (MEW I, 326-327).

VICTOR FARIAS

MARX: CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL (1)

El artículo fue publicado 1844 en los ANALES FRANCO ALEMANES editados por Karl Marx y Arnold Ruge. La obra es posterior a la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel y precede los Manuscritos Filosóficos Económicos de 1844.

I

Marx comienza el artículo situándose geográfica e históricamente: Alemania bajo el despotismo prusiano. Feuerbach ha realizado la primera crítica fundamental a la filosofía de Hegel; contra el idealismo desarrolló un planteamiento materialista a través de una crítica de la religión. Este, pues, debe ser el punto de partida del análisis. "El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre". Hay que pasar de la apariencia del hombre a su verdadera realidad. "Pero el hombre no es ningún ser abstracto agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Ese Estado y esa sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque Estado y sociedad son un mundo invertido". El hombre concreto y real es oprimido por el hombre abstracto. A esta inversión material corresponde una inversión en la conciencia social. La religión no es sino "la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad". Pero valores como libertad, justicia, igualdad, no son solamente la inversión fantástica del mundo real, sino que expresan a la vez la protesta contra el mundo real. "La superación de la religión en cuanto ilusoria dicha del pueblo, es la exigencia de su

(1) En Marx/Ruge: Los Anales Franco-Alemanes, Ed. Martinez Roca Barcelona 1970.

dicha real. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones. Así, pues, la crítica de la religión es, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad". Partiendo de la crítica de la religión, Marx da en seguida el segundo paso: la crítica de la sociedad. "De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política".

II

El segundo punto es la crítica del status quo de Alemania. En 1843 la sociedad alemana ha teorizado lo que Francia ha realizado en 1789 pero sin haberlo hecho. "Los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado nunca parte en sus revoluciones". La filosofía alemana ha conceptualizado la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa no se ha impuesto en Alemania. De ahí la primera tarea: crítica a las condiciones sociales alemanas. Una crítica que no sea academicista (pasión de la cabeza) sino guía de acción (cabeza de la pasión); una crítica que ayude a tomar conciencia de la situación real. "Hay que hacer la opresión real más opresora todavía, añadiendo a aquella la conciencia de la opresión". La crítica debe "obligar a esas relaciones anquilosadas a bailar, cantándoles su propia melodía". Las estructuras tradicionales se derrumban cuando son señaladas por su verdadero nombre. Marx retoma aquí la tradición iluminista y su llamado a la razón. "Hay que enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo para infundirle ánimo".

III

En un tercer paso Marx aborda la relación entre filosofía y práctica. Para ello retoma el desfase indicado entre concepción ideológica y realidad social. "Del mismo modo que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, los alemanes, también hemos vivido nuestra prehistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. "Por tanto, la crítica de la realidad social debe incorporar la crítica a la proyección filosófica". "La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla al pari (al igual), con el presente oficial moderno, por eso el pueblo alemán no tiene más remedio que incluir también esa historia suya, hecha de sueños, en el estado social existente, y someter a crítica no sólo ese estado social existente, sino también, simultáneamente, su prolongación abstracta". Es necesario la negación de la filosofía. Pero no es posible superar la filosofía sin realizarla, cuando la filosofía es el germen real de la vida del pueblo alemán. Al revés, tampoco es posible realizar la filosofía sin eliminarla, porque es justamente la filosofía precedente la que impide la transformación social.

IV

"La crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado que ha encontrado en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez: tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que a él se refiere, como la resuelta negación de todo el modo anterior de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal,

elevada a ciencia, es precisamente la misma filosofía especulati
va del derecho". "Según Marx la filosofía hegeliana del derecho
es la imagen abstracta del Estado moderno. Imagen, porque refe-
rida a un Estado moderno que no es el status quo alemán. Abstrac
ta, porque "el mismo Estado moderno se abstrae del hombre real o
satisface al hombre total de un modo puramente imaginario". "La
crítica de la filosofía del derecho y del Estado ha llegado a un
límite que puede ser superado solamente en la práctica".

V

Como punto central Marx aborda la relación de teoría y praxis co-
mo problema de la emancipación social. El tema es desarrollado
en un triple enfoque respecto a: 1) las posibilidades de una re
volución centrada sobre el hombre real, 2) las condiciones de u
na revolución radical en Alemania y 3) la emancipación del prole
tariado alemán como emancipación del hombre genérico.

1) Marx comienza con una pregunta: "¿Puede llegar Alemania a
una práctica a la hauteur des principes, es decir a una revolu-
ción que la eleve no sólo al nivel oficial de los pueblos moder-
nos, sino a la altura humana que habrá de ser el futuro inmedia-
to de esos pueblos?" Marx afirma esta posibilidad en tres argu-
mentos.

1.1. La crítica siempre debe apuntar a la práctica; la transfor
mación de la sociedad es una lucha material. Es evidente que "el
arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas,
que la fuerza material tiene que derrocarse mediante la fuerza
material". Encontramos aquí el esbozo de una dialéctica de re-
presentación y crítica como momento del proceso de transformación.
Presentar una cosa ya implica una crítica de la cosa y la críti-
ca práctica transforma la cosa. Al desvelar la apariencia de un
fenómeno y señalar su esencia, la crítica destruye a la vez la

imagen bajo la cual los hombres tomaron conciencia de la cosa y la cosa misma en cuanto relación anquilosada. Esta dialéctica de representación y crítica ya estaba en una afirmación anterior donde Marx indica la necesidad de "obligar a esas relaciones anquilosadas a bailar, cantándoles su propia melodía". En este sentido la crítica es una arma, porque "su objeto es el enemigo, al que no trata de refutar, sino de destruir".

1.2. Si bien la fuerza material tiene que derrocarse mediante la fuerza material, "también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas". Marx introduce aquí dos afirmaciones claves: por una parte, que la teoría se hace poder material solamente en la medida en que es incorporada a la lucha de las masas y, por otra parte, que las masas son poder material en la medida en que <u>toman conciencia de sus necesi</u>dades. "Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuandO argumenta y demuestra ad hominem, cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raiz. Y la raiz para el hombre, es el hombre mismo". A partir de la crítica de la religión realizada por el materialismo de Feuerbach, Marx puede destacar al hombre como esencia suprema del hombre. La determinación del hombre es el hombre, pero no como idea abstracta sino cómo <u>hombre concreto</u>. En esta perspectiva Marx formula un nuevo <u>imperativo categórico</u>: "invertir todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Es este el leitmotiv que guía toda la obra de Marx y del movimien to comunista por transformar el mundo. Este imperativo categórico, formulado como norma moral, al igual que una expresión similar en un artículo del mismo período ("Toda emancipación es la reducción del mundo humano de las relaciones, al hombre mismo", <u>La Cuestión Judía</u>), destaca como Marx concibe al hombre concreto como centro de toda acción humana, subordinando la reflexión teó rica a la práctica de la emancipación humana. En toda su obra Marx apunta a "la sociedad misma, o sea el hombre mismo en sus

relaciones sociales" (Grundrisse). Sobre este trasfondo debe a
nalizarse la relación entre teoría y práctica que resume Marx en
la célebre undécima tesis sobre Feuerbach (1846): "Los filóso-
fos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos;
de lo que se trata es de transformarlo".

1.3. La concepción materialista del hombre, el hombre concreto como conjunto de sus relaciones sociales, remite a una emancipación práctica. Criticando la simple emancipación teórica en Alemania, el joven Marx destaca con asombrosa lucidez los mecanismos instintivos sobre los cuales se instala la sociedad burguesa. "Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la devoción, porque la sustituyó por la servidumbre en la convicción. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas". La crítica de la Reforma del protestantismo se transforma aquí en crítica a todo reformismo en cuanto señala cómo la opresión exterior es convertida en una auto-represión inconsciente por parte de cada individuo. (2)

El descubrimiento del autoritarismo de la sociedad burgues (analizado aquí bajo su forma religiosa) determina el principio de goce del hombre concreto. En el primer tomo de El Capital Marx lo formula a partir del modo de producción. "Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los roganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin a que llamamos atención, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuando menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas o espirituales"(no subrayado en original). (El Capital I, p.131)

2. Después de centrar la práctica revolucionaria sobre el hombre concreto, Marx pregunta por las condiciones para una revolución

(2) Aparece aquí la interiorización de las normas capitalistas, tan importante para el análisis político actual.

radical en Alemania.

2.1. Para que una revolución sea radical debe satisfacer necesi-
dades. "En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la me
dida en que supone la realización de sus necesidades". ¿Cuáles
son las necesidades de la sociedad?

2.2. Marx remite a la dialéctica entre pensamiento y realidad.
"¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácti
cas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realiza-
ción; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensa-
miento. "Es una alusión directa al método dialéctico de Hegel.
Cabe destacar tres aspectos. En primer lugar la relación entre
ser y pensamiento. En los Manuscritos de 1844 la diferencia en-
tre el ser y el pensamiento es, según Marx, la diferencia "entre
la simple representación existente en mí y la representación tal
cual es para mí al margen de mí en cuanto objeto real" (p.187).
Sin embargo, "el pensamiento y el ser ciertamente son distintos,
pero al mismo tiempo forman juntos una unidad" (p. 150) La dia-
léctica es, para Hegel como Marx, unidad y lucha de contradiccio
nes. En segundo lugar, la relación entre lógica y objeto. A es
te respecto es interesante la carta a Ruge (incluida en los ANA-
LES) en que Marx escribe: "Nosotros no anticipamos dogmáticamen
te el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos
deducir el nuevo... Tenemos que actuar sobre el presente a tra-
vés de la crítica radical de todo lo existente, radical en el
sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resulta-
dos logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes".
Según Marx, la crítica no proclama ideales, sino desnuda las con
tradicciones existentes para desencadenar el proceso que la so-
ciedad lleva en sí. En la misma carta Marx explica su lema:
"reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el
análisis de la conciencia mística oscura a sí misma, tanto si se
presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos en
tonces como el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual bas

ta tener conciencia, para convertirlo en realidad... La humanidad, para hacerse perdonar sus culpas no tiene más que declararlas en cuanto tales". El hombre que toma conciencia de su opresión es la realidad que descubre y desarrolla su lógica: identidad de sujeto y objeto. En tercer lugar, la diferencia entre el método de representación y el de investigación. Es obvio, que "toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente" (El Capital III, 757) La ciencia parte de la apariencia para develar la esencia; en este sentido se refiere generalmente a un pasado histórico. "La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza post festum y arranca, por tantó, de los resultados preestablecidos del proceso histórico" (El Capital I, 40) De ahí que Marx distingue entre investigación y exposición. "Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori" (Postfacio a la segunda edición de El Capital).

2.3. "Una revolución radical, sólo puede ser una revolución de necesidades radicales". Ya en un párrafo anterior Marx había señalado que "las necesidades de los pueblos son en su propia persona los fundamentos últimos de su satisfacción". Son las necesidades que son satisfechas por la revolución las que definen el carácter de la revolución ¿Cuáles son necesidades radicales?

2.4. Marx inicia un primer intento de análisis estructural-his-

tórico de la sociedad alemana que permita establecer las condiciones de una revolución radical. El análisis comienza con una distinción teórica entre revolución parcial y revolución radical.

a.- "¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? En el hecho de que se emancipe la parte de la sociedad burguesa que instaura su dominación general, en el hecho de que determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad a partir de su situación especial. Esa clase liberará al resto de la sociedad, pero sólo en el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o de que pueda adquirirlos a su antojo". De manera similar, dice en La Cuestión Judía: "La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar esas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta con respecto a la sociedad burguesa, con respecto al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares del derecho privado, como con respecto a una premisa que ya no es posible seguir razonando y, por lo tanto, como ante su base natural". Una revolución política por excelencia es la Revolución francesa, donde la burguesía destruye al feudalimo. Los valores universales de libertad, igualdad, fraternidad proclamados por la burguesía se basan en la propiedad privada, base natural no cuestionada de la nueva clase dominante.

b.- ¿Qué es una revolución radical? "Para que coincidan la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase en particular de la sociedad civil, para que una clase valga por toda la sociedad, es necesario (...) que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario para ello que una determinada esfera social

sea considerada como el crimen notorio de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general". En La Cuestión Judía Marx retoma la liberación del hombre concreto como meollo de la lucha de clases para resumir la diferencia entre emancipación política y emancipación social. "La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, el individuo egoista independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real incorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana".

c.- La revolución alemana ¿será una revolución parcial, solamente política? Para Marx "el sueño utópico, para Alemania, no es la revolución radical, no es la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio". En Alemania, a diferencia de Francia, las diversas esferas de la sociedad se delimitan con egoísmo, no considerándose ninguna representante general. Desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a estos se oponen, de manera que "cada clase, tan pronto como empieza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo". "En Francia, basta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede ser nada si no quiere verse obligado a renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es la conditio sine qua non de toda emancipación parcial. En Francia,

sea considerada como el crimen notorio de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general". En La Cuestión Judía Marx retoma la liberación del hombre concreto como meollo de la lucha de clases para resumir la diferencia entre emancipación política y emancipación social. "La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, el individuo egoista independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real incorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana".

c.- La revolución alemana ¿será una revolución parcial, solamente política? Para Marx "el sueño utópico, para Alemania, no es la revolución radical, no es la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio". En Alemania, a diferencia de Francia, las diversas esferas de la sociedad se delimitan con egoísmo, no considerándose ninguna representante general. Desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a estos se oponen, de manera que "cada clase, tan pronto como empieza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo". "En Francia, hasta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede ser nada si no quiere verse obligado a renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es la conditio sine qua non de toda emancipación parcial. En Francia,

es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibi
lidad, la que tiene que engendrar la libertad total".
1.- ¿Dónde reside, entonces, la posibilidad de una revolución
radical en Alemania? Marx responde: "en la formación de una
clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad
civil (...) Una clase a la que resulte imposible apelar a nin-
gún título histórico, y que se limite a reivindicar su título hu
mano (...) De una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse
sin emanciparse en el resto de las esferas de la sociedad, y, si
multáneamente, emanciparlas a todas ellas; que sea, en una pala-
bra, la pérdida completa del hombre. Esta descomposición de la
sociedad, en cuanto clase particular, es el proletariado". En la
crítica a Hegel Marx opone la vida material a la historia imagi-
naria de imagenes históricas; ve la lógica del proceso social en
la liberación del hombre concreto. Ahora descubre en el proleta
riado el sujeto histórico de este proceso de emancipación. Por
primera vez aparece el concepto de proletariado en la obra de
Marx. "El proletariado comienza a existir en Alemania a través
del movimiento industrial naciente, puesto que lo que forma el
proletariado no es la pobreza nacida naturalmente, sino la pobre
za artificialmente provocada, no se trata de la masa humana mecá
nicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino la que brota
de la aguda disolución de ésta". Desde un comienzo el concepto
del proletariado no es restringido a una categoría sociológica,
sino desarrollado en referencia a la totalidad del proceso so-
cial: "cuando el proletariado proclama la disolución del orden
universal precedente, no hace más que pregonar el secreto de su
propia existencia, ya que él es la disolución del hecho de ese
orden universal". Sin embargo, en esta época el concepto aún es
predominantemente una categoría obtenida por deducción lógica:
"para que un Estado sea par excellence el Estado de liberación,
es necesario que otro Estado sea el sujeto de sujeción por anto-
nomasia". Recién el estudio de la economía política permitirá a

Marx desarrollar el proletariado como concepto social. El desa-
rrollo conceptual, sin embargo, no abandona nunca la continuidad
en la fundamentación de la emancipación social como tarea prácti
ca de la lucha de clases. Basta recordar la célebre proclama-
ción en el Manifiesto Comunista de 1848: "Una vez que en el cur
so del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y
se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos
asociados, el Poder público perderá su carácter político. El Po
der político, hablando propiamente, es la violencia organizada
de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la
burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en cla
se; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y,
en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas rela
ciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relacio
nes de producción, las condiciones para la existencia del antago
nismo de clase y las clases en general y, por tanto, su propia
dominación como clase. En sustitución de la antigua sociedad
burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá u-
na asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será
la condición del libre desenvolvimiento de todos".

3) Como último punto y a manera de resumen, Marx desarrolla la
emancipación alemana como emancipación del hombre mismo como pro
blema de la crítica práctica. ¿Cómo se da en el proletariado la
unidad de teoría y práctica? "Así como la filosofía encuentra
en el proletariado sus armas materiales, el proletariado, encuen
tra en la filosofía sus armas espirituales". Dicho en términos
metafóricos: "La cabeza de esta emancipación es la filosofía,
su corazón es el proletariado". Marx retoma la caracterización
inicial de la crítica como "la cabeza de la pasión" que "se con-
vierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas"
y formula la realización de la filosofía como superación de la
sociedad de clases. "La filosofía no puede llegar a realizarse

sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede a-
bolirse sin la realización de la filosofía".

El último punto de la argumentación puede interpretarse en el sentido de que la emancipación social es, en cuanto emancipación del hombre, realización de su conciencia social. En la medida en que el proletariado toma conocimiento de las contradicciones sociales y las va desarrollando, también se va eliminandO a sí mismo como clase. Se vislumbra aquí la compleja relación entre teoría de conocimiento y revolución, proceso apenas estudiado hasta hoy. Para Marx la filosofía parece llegar a realizarse cuando el individuo real reincorpora a sí al ciudadano abstracto, cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales. Es decir, la emancipación social es concebida como proceso contradictorio entre hombre concreto-real y hombre abstracto-formal, siendo el reconocimiento y la organización del individuo social (o sea, relaciones sociales directas) las necesidades radicales que determinan la revolución. Marx parece apuntar a una crítica práctica donde la teoría se realiza como transformación del hombre y sus circunstancias.

Marx se opone a la concepción hegeliana, a la cual reprocha en <u>la Ideología Alemana</u> que "ha hecho caso omiso de esta base real de la historia o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico (...) La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su expresión más pura de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera en torno a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros". Mientras que Hegel "excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia", para Marx "la historia de la industria y la existencia objetiva constituida de la industria son el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales, la psicología del hombre concretamente presente" (<u>Manuscritos de 1844</u>). En la <u>Ideología Alemana</u> Marx propone exponer el

proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia". Frente a las contradicciones entre nociones abstractas en Hegel, para Marx "la eliminación de estas ideas de conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias y no de las deducciones teóricas". Ya en la Crítica de la Filosofía del Estado Marx había insistido en que "la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las explica, comprende la génesis, la necesidad de las mismas. Las considera en su propia significación. Pero este entendimiento no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas las partes las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica especial del objeto especial". (p.114).

La filosofía hegeliana es una inversión del mundo real: pensamiento alienado. En el tercer manuscrito de 1844 Marx dice respecto a Hegel: "toda la historia de la alienación y toda la continuación de esta alienación no son nada más que la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo. La alienación (...) es dentro del pensamiento mismo la oposición entre el En Sí y el Para Sí, entre la conciencia y la conciencia de sí, entre el objeto y el sujeto, es decir, la oposición entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real (...) La lógica es el dinero del espíritu el valor pensado". Esta última expresión remite a lo que Marx analizará posteriormente como fetichismo de la mercancía. En el sexto capítulo del primer libro de El Capital dice: "La dominación del capitalismo sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor (...) En la producción material, en el verdadero proceso de la

vida social -pues esto es el proceso de producción- se da exacta
mente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta
en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa. Considerada históricamente, esta conversión aparece como el momento de transición necesario para lograr por la violencia y a expensas de la mayoría, la creación de la riqueza en cuanto tal, es decir, el desarrollo inexorable de las fuerzas productivas del trabajo social, que es lo único que puede constituir la base material de una sociedad humana libre. Es necesario pasar a través de esta forma antitética, así como en un principio el hombre debe atribuir una forma religiosa a sus facultades intelectuales, como poderes independientes que se le enfrentan. Se trata del proceso de enajenación de su propio trabajo. Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta, mientras que, por el contrario , el obrero, en su condición de víctima del proceso se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento" (p. 19 sg.) Llama la atención como el Marx "maduro" conserva la contradicción entre hombre concreto y hombre abstracto como conversión de sujeto y objeto. El proletariado deviene sujeto en la medida en que el productor domina el producto, el trabajo vivo al trabajo objetivado. Ello no significa otra cosa que reconocer y organizar las fuerzas productivas / como fuerzas sociales (según la expresión de 1844). El proceso de transformación del mundo es principalmente un proceso de conocimiento. Pero no una simple toma de conciencia. Para que la teoría se convierta en poder material debe hacerse práctica proletaria. Esta advertencia se encuentra expresada con mayor nitidez en 1846 en La Ideología Alemana: "Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones

de la sociedad anterior, sino en contra de la misma "producción
de la vida" vigente hasta ahora, contra la "actividad de conjunto"
sobre la que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la mar
cha práctica de las cosas el que la idea de esta conmoción haya
sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del
comunismo".

Lo decisivo, por tanto, no es crear una conciencia exacta
de un hecho existente, sino es derrocar lo que existe.

MARX: CRITICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

El Contexto Histórico

Al lado del Manifiesto del Partido Comunista de 1847/48, de la Introducción General de 1857 y del Prefacio de 1859 a la Crítica de la Economía Política, son sobre todo las Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán, la obra que entre los escritos menores de Karl Marx, expresa con mayor claridad y profundidad su pensamiento fundamental. La comúnmente denominada Crítica del Programa de Gotha de 1875, es una obra maestra donde toda la anterior crítica de la economía política desemboca en un radical y lúcido análisis político de la organización obrera alemana. Para sus amigos en Alemania, Marx somete el proyecto de programa a ser discutido en el congreso de unificación del Partido Obrero Alemán en mayo de 1875, en la ciudad de Gotha, a una crítica inexorable y de validez permanente. Escrita a principios de mayo de 1875, no fue publicada sino a comienzos de 1891, a petición de Engels, como contribución a las discusiones del Programa de Erfurt (1891).

La densidad y el alcance de las Glosas Marginales invitan a un estudio minucioso del texto para aprehender sus antecedentes teóricos y las consecuencias políticas. Si no emprendemos nuestra lectura a partir del pensamiento global de Marx y del contexto histórico del análisis, nos sucederá lo mismo que a los socialistas alemanes en 1875, que no supieron comprender la crítica en todas sus implicancias teóricas y prácticas y aceptaron el proyecto presentado sin mayores cambios. Ya en una primera carta a Bebel, que adelanta las críticas principales (18-28 de marzo 1875), Engels señala que "habría que criticar casi cada palabra de este programa, redactado además en un estilo sin jugo y sin brío. Hasta tal punto que, caso de ser aprobado, Marx y yo jamás podríamos militar en el nuevo partido erigido

sobre esta base". Después de ser adoptado el Programa de Gotha, Engels recalca en una carta a Bebel del 12 de octubre de 1875: "El conjunto es sumamente desordenado, confuso, inconexo, ilógico y vergonzoso. Si en la prensa burguesa existiera una sola cabeza crítica, habría analizado este programa frase por frase, preguntando por el contenido verdadero de cada frase, desmenuzado el disparate en forma bien evidente, desarrollado las contradicciones y los errores económicos (p. ej. que los medios de trabajo son hoy "monopolio de la clase capitalista", como si no existieran terratenientes, hablar de "liberación del trabajo" y no de la clase obrera - el trabajo mismo es hoy en día justamente demasiado libre!) y habría puesto espantosamente en ridículo todo nuestro partido. En cambio, los tontos de la prensa burguesa han tomado este programa muy en serio, han leído cosas que no contiene y lo han interpretado con enfoque comunista. Los obreros parecen hacer lo mismo. Sólo esta circunstancia nos permite a Marx y a mí no desligarnos públicamente de tal programa. En la medida en que nuestros enemigos e igualmente los obreros suponen en este programa nuestras intenciones, nos es permitido guardar silencio".

Para evaluar la situación política de 1875 debemos recordar brevemente el desarrollo del movimiento obrero después de la derrota de 1848, aprovechando la síntesis que presenta Marx en el Manifiesto Inagural de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1846. "Después del fracaso de las revoluciones de 1848, todas las organizaciones de partido y todos los periódicos de partido de las clases trabajadoras fueron destruidos en el continente por la fuerza bruta. Los más avanzados entre los hijos del trabajo huyeron desesperados a la república de allende el océano, y los sueños efímeros de emancipación se desvanecieron ante una época de fiebre industrial, de marasmo moral y de reacción política. Debido en parte a la diplomacia del gobierno inglés, que obraba a la sazón, como ahora, guiado

por un espíritu de solidaridad con el gabinete de San Petersbur
go, la derrota de la clase obrera continental esparció bien pron
to sus contagiosos efectos por toda la Gran Bretaña. Mientras
la derrota de sus hermanos del continente llevó el abatimiento a
las filas de la clase obrera inglesa y quebrantó su fe en la pro
pia causa, por otro lado, devolvió al señor de la tierra y al se
ñor del dinero, la confianza un tanto quebrantada. Estos retira
ron insolentemente las concesiones que habían anunciado con tan-
to alarde. El descubrimiento de nuevos terrenos auríferos produ
jo una inmensa emigración y un vacío irreparable en las filas
del proletariado de la Gran Bretaña. Algunos de los más activos
hasta entonces fueron seducidos por el halago temporal de un tra
bajo más abundante y de salarios más elevados y se convirtieron
así en "esquiroles políticos". Todos los intentos de mantener o
reorganizar el movimiento cartista fracasaron completamente.
Los órganos de prensa de la clase obrera fueron muriendo uno
tras otro, por la apatía de las masas, y de hecho, jamás el obre
ro inglés había parecido aceptar tan enteramente un estado de nu
lidad política. Así, pues, si no había habido solidaridad de acción en
tre la clase obrera de la Gran Bretaña y la del continente, había
en todo caso entre ellos solidaridad de derrota". El desarrollo
del capitalismo y sus contradicciones, como el resurgimiento del
proletariado en los años 60, es aprovechado por Marx y Engels pa
ra reorganizar el movimiento. "La clase obrera posee un elemen-
to de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza,
si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La ex
periencia del pasado nos enseña cómo el olvido de los lazos fra-
ternales que deben existir entre los trabajadores de los diferen
tes países y que deben incitarles a sostenerse unos a otros en
todas sus luchas por la emancipación, es castigado con la derro-
ta común de sus esfuerzos aislados". En esta frase de tanta ac-
tualidad, Marx señalaba en 1864 que existía una nueva coyuntura
que requería unir la clase trabajadora y darle una expresión po-

ítica. Lograr esta amplia asociación implicaba abandonar el lenguaje audaz del Manifiesto de 1848 sin olvidar las posiciones teóricas y prácticas de fondo. En el prefacio de 1890 al Manifiesto del Partido Comunista, Engels advierte: "Cuando la clase obrera europea hubo recuperado las fuerzas suficientes para emprender un nuevo ataque contra el poderío de las clases dominantes, surgió la Asociación Internacional de los Trabajadores. Esta tenía por objeto reunir en un inmenso ejército único a todas las fuerzas combativas de la clase obrera de Europa y América. No podía, pues, partir de los principios expuestos en el Manifiesto. Debía tener un programa que no cerrara la puerta a las tradeuniones inglesas, a los proudhonianos franceses, belgas, italianos y españoles, y a los lassalleanos alemanes. Este programa - el preámbulo de los Estatutos de la Internacional - fueron redactado por Marx con una maestría que fue reconocida hasta por Bakunin y los anarquistas. Para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el Manifiesto, Marx confiaba tan sólo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y de la discusión. Los acontecimientos y las vicisitudes de la lucha contra el capital, las derrotas más aún que las victorias, no podían dejar de hacer ver a los combatientes la insuficiencia de todas las panaceas en que hasta entonces habían creído y de tornarles más capaces de penetrar hasta las verdaderas condiciones de la emancipación obrera. Y Marx tenía razón. La clase obrera de 1874, después de la disolución de la Internacional, era muy diferente de la de 1864, en el momento de su fundación. Es decir, a mitad de los años 70, la situación había evolucionado en favor de la clase obrera, permitiendo y hasta obligándola a hacer un nuevo paso adelante hacia su liberación. De ninguna manera se debía volver a lo formulado en 1864. En carta adjunta a las Glosas Marginales (5 de mayo de 1875 a Bracke) Karl Marx acusa: "Cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas. Por lo tan-

to, si no era posible - y las circunstancias del momento no lo consentían - ir <u>más allá</u> del programa de Eisenach (de 1869) habría que haberse limitado, simplemente, a concertar un acuerdo para la acción contra el enemigo común. Pero, cuando se redacta un programa de principios (en vez de aplazarlo hasta el momento en que una prolongada actuación conjunta lo prepare), se colocan ante todo el mundo los jalones por los que se mide el nivel del movimiento del Partido". Para Marx los Estatutos que redactó para la Primera Internacional de 1864 eran lo mínimo y cualquiera declaración de principios que no alcanzase su nivel significaba un retroceso histórico. De ahí que Marx se sintió obligado a denunciar con toda severidad el programa propuesto: "tengo el deber de no reconocer, ni siquiera mediante un silencio diplomático, un programa que es, en mi convicción, absolutamente inadmisible y desmoralizador para el partido". Aunque la posterior reacción burguesa no hizo necesario publicar el desacuerdo, sigue teniendo plena validez la crítica a la concepción socialdemócrata.

Marx y la concepción socialdemócrata

Las Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán aparecen como una gran crítica final de Marx contra Lassalle. Aunque Ferdinand Lassalle (1825-1864), famoso abogado y dirigente del movimiento obrero alemán, se denominó siempre discípulo de Marx, su acción demagógica distorsionó el pensamiento materialista, dificultando a la clase obrera conquistar una clara conciencia de clase. Cuando en 1875 se iban a unificar en Gotha los dos partidos obreros alemanes: La Asociación General de Obreros Alemanes (los llamados lassalleanos de Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein) y el Partido Obrero Socialdemócrata (los llamados Eisenacheanos de la Sozial demokratischen Arbeiterpartei) en un Partido Obrero Socialista de Alemania, Marx comprendió la urgencia de luchar contra el <u>espíritu</u> lassaleano que podría paralizar

(y efectivamente limitó) la nueva organización del proletariado alemán. No es que entonces una u otra asociación hayan sido más o menos lassalleana o marxista (aunque por razones personales Marx y Engels se encontraban más vinculados al grupo de Eisenach), como tampoco hoy ni en Europa ni en Chile ningún partido se recla ma de Lassalle; pero indudablemente existía y existe una fuerte corriente lassalleana-socialdemócrata que distrae al proletariado de la lucha de clases. Para Marx no se trataba, pues, de un ataque personal contra el difunto Lassalle, sino de liquidar definitivamente la visión idealista de una evolución social.

El meollo de la ideología lassalleana-socialdemócrata y origen de todas las desviaciones oportunistas ya fue criticado por Marx en el famoso Prólogo de 1859 a la Crítica de la Economía Política. "Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel (...) bajo el nombre de "sociedad civil", y la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política". Al contrario de la concepción materialista aquí resumida, el Programa de Gotha renueva la vieja visión ideológica de la sociedad cuando destaca la idea del "derecho igual" en el reparto del fruto del trabajo, la noción de un "estado libre" que vaya a "suprimir toda la desigualdad social y política" o exige cooperativas de producción "con la ayuda del Estado", para finalizar con siete postulados democrático-burgueses que, según Engels, "coinciden directa y lateralmente con el Programa del Partido Popular y de la democracia pequeño-burguesa".

Es obvio que Marx y Engels no podían permitir ser imputados como autores intelectuales de semejantes proposiciones. Aquí cabe llamar la atención sobre el método con que Marx desarrolla su crítica. El no analiza el Programa de manera que, desenmascarando el principio básico del proyecto, le oponga otro principio "en

general". El método dialéctico se vislumbra en estas Glosas Marginales justamente en su procedimiento de analizar exhaustivamente frase por frase para desmenuzar en forma aparentemente pedante el error de la idea fundamental a través de todas las banalidades, vanidades y confusiones expuestas en el programa. Es el empleo magistral del método de llegar de lo complejo a lo simple y de subir de lo abstracto a lo concreto. Pero Marx no se contenta con desarrollar la falsedad de cada una de las proposiciones y común a todo el programa. Siempre un paso y esboza brevemente la posición verdadera a partir de la cual poder concretizar una estrategia proletaria. Esto es lo revolucionario del Marx teórico, que la negación crítica de las posiciones socialdemócratas desemboca en un desarrollo práctico de la concepción materialista.

El método dialéctico es especialmente evidente en el aspecto central de las Glosas Marginales, cuya importancia se acentúa por la actualidad que reviste la cuestión en el proceso chileno. Desde el Manifiesto del Partido Comunista, Marx destaca la "cuestión de la propiedad" como la cuestión fundamental. Su importancia, sin embargo, puede ser interpretada en dos sentidos: como un problema de redistribución jurídica que podría lograrse mediante un cambio de la forma de Estado o -en el sentido materialista- como problema de las relaciones sociales que podrían alcanzarse por una revolución de la estructura económica de la sociedad. La concepción socialdemócrata -Marx lo repite insistentemente- en el fondo no tiende a una sociedad sin clases. Desigualdad e injusticia quedarían solucionadas por una redistribución de la riqueza social según las pautas establecidas por el Derecho y el Estado burgués sin que estas instituciones y la sociedad capitalista misma fueran custionados en sus pilares económicos, sociales y culturales. Marx, en cambio, para quien no se trata de "una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino de una que acaba de salir precisamente de la

sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede", Marx sabe que" entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria". De ahí su juicio prudente, pero radical sobre "igualdad" y "libertad". Indica el formalismo de la "igualdad" del derecho burgués sin desconocer su vigencia en un período de transición. Por eso mismo la concepción marxista de la sociedad destaca tanto el error de "tomar como esencial la llamada distribución y hacer hincapié en ella, como si fuera lo más importante" o insiste en la transformación de las relaciones sociales de producción como cuestión central. "La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y ésta es una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural. Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí sólo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual". Huelga todo comentario sobre la relevancia de este análisis para la actual discusión en Chile. En esta misma perspectiva debemos estudiar el principal postulado político acerca de la libertad que plantea Marx en las Glosas Marginales y que posteriormente concretizará Lenin: "La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella". Este es el sentido de la "dictadura del proletariado" donde la emancipación de la clase obrera es obra de los obreros mismos.

NORBERT LECHNER

DECLARACION DE PRINCIPIOS DE LOS ESTATUTOS GENERALES DE LA ASOCIACION INTERNACIONAL DE LOS TRABAJADORES (1864) (1)

Considerando:

que la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos; que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo dominio de clase;

que el sometimiento económico del trabajador a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir, de las fuentes de vida, es la base de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y dependencia política;

que la emancipación económica de la clase obrera es, por lo tanto, el gran fin al que todo movimiento político debe ser subordinado como medio;

que todos los esfuerzos dirigidos a este gran fin han fracasado hasta ahora por falta de solidaridad entre los obreros de las diferentes ramas del trabajo en cada país y de una unión fraternal entre las clases obreras de los diversos países;

que la emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende a todos los países en los que existe la sociedad moderna y necesita para su solución el concurso teórico y práctico de los países más avanzados;

---

(1) (Texto redactado por Marx en 1864, al ser fundada la I Internacional)

que el movimiento que acaba de renacer entre los obreros de los
países más industriales de Europa, a la vez que despierta nue-
vas esperanzas hace una solemne advertencia para no recaer en
los viejos errores y combinar inmediatamente los movimientos to
davía aislados;

por todas estas razones, ha sido fundada la Asociación Interna-
cional de los trabajadores.

y declara:

que todas las sociedades y todos los individuos que se adhieren
a ella reconocerán la verdad, la justicia y la moral como base
de sus relaciones recíprocas y de su conducta hacia todos los
hombres, sin distinción de color, de creencias o de nacionali-
dad.

No más deberes sin derechos, no más derechos sin deberes.

EL PROGRAMA DE GOTHA DE 1875

I El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura y como el trabajo generalmente útil sólo es posible a través de la sociedad, pertenece pues a la sociedad, es decir, a todos sus miembros, el producto total del trabajo, bajo deber general de trabajo, por derecho igual a cada cual según sus necesidades razonables.

En la sociedad actual, los medios de trabajo son monopolio de la clase capitalista; el estado de dependencia de la clase obrera que de esto se deriva, es la causa de la miseria y de la esclavitud en todas sus formas.

La emancipación del trabajo exige la transformación de los medios de producción en patrimonio común de la sociedad y la regulación cooperativa del trabajo total con un empleo según el interés público y un reparto equitativo del fruto del trabajo.

La emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las demás clases no forman más que una masa reaccionaria.

II Partiendo de estos principios, el Partido Socialista Obrero de Alemania aspira por todos los medios legales a implantar el Estado libre y la sociedad socialista, a destruir la ley de bronce del salario mediante la abolición del sistema de trabajo asalariado, a superar la explotación en todas sus formas, a suprimir toda desigualdad social y política.

El Partido Socialista Obrero de Alemania, aunque actuando en primer término dentro del marco nacional, tiene conciencia del carácter internacional del movimiento obrero y está decidido a cumplir todos los deberes que éste impone a los obreros para hacer verdad la fraternización de todos los hombres.

El Partido Socialista Obrero de Alemania exige, para prepa-
rar el camino a la solución de la cuestión social, estable-
cer cooperativas socialistas de producción con la ayuda del
Estado y bajo el control democrático del pueblo trabajador.
Las cooperativas de producción deberán crearse para la in-
dustria y la agricultura en proporciones tales, que de ellas
surja la organización socialista del trabajo total.
El Partido Socialista Obrero de Alemania exige como base del
Estado:

1. Derecho a voto universal, igual y directo con votación
   secreta y obligatoria para todos los ciudadanos desde los
   veinte años en todas las elecciones y votaciones en el
   Estado y el municipio. El día de elección o votación de-
   be ser un domingo o día festivo.
2. Legislación directa por el pueblo. Decisión sobre guerra
   y paz por el pueblo.
3. Servicio militar general. Milicias del pueblo en lugar
   de ejércitos permanentes.
4. Derogación de todas las leyes de carácter excepcional,
   especialmente las leyes de prensa, reunión y asociación,
   como en general de todas las leyes que limitan la liber-
   tad de expresión y de investigación y opinión.
5. Justicia por el pueblo. Administración de justicia gra-
   tuita.
6. Educación popular general e igual a cargo del Estado.
   Asistencia escolar obligatoria. Instrucción gratuita en
   todas las instituciones educacionales. Es asunto priva-
   do declarar su religión.

El Partido Socialista Obrero de Alemania exige en el marco
de la actual sociedad:

1. Extensión máxima de los derechos y las libertades políti
   cas en el sentido de las exigencias anteriores.
2. Un impuesto único progresivo sobre los ingresos para el

Estado y los municipios en lugar de todos los impuestos existentes, especialmente los indirectos, que cargan sobre el pueblo.

3. Derecho de sindicalización ilimitado.
4. Una jornada normal de trabajo adecuada a las necesidades sociales. Prohibición del trabajo dominical.
5. Prohibición del trabajo infantil y de todo trabajo de la mujer nocivo para la salud y la moral.
6. Leyes en defensa de la vida y la salud de los obreros. Control sanitario de las viviendas obreras. Inspección de las minas, de la industria fabril, artesanal y casera mediante funcionarios elegidos por los obreros. Una ley eficaz de responsabilidad civil.
7. Reglamentación del trabajo en las prisiones.
8. Autoadministración total para todas las cajas de ayuda obrera.

(Este programa fue adoptado por el Congreso de Unificación celebrado del 22 al 27 de mayo de 1875 en Gotha y contiene sólo modificaciones menores respecto al proyecto criticado por Marx).

COLECCION DOCUMENTOS DE TRABAJO

Documentos publicados

Nº 1. Lectura de los Textos presidenciales (agotado)
ANIBAL BARRETO - ALICIA GARIAZZO

Nº 2. La ayuda externa en la estrategia imperialista
NORBERT LECHNER

Nº 3. Contaminación ambiental y países subdesarrollados
MARIA LUISA KALTENEGGER

Nº 4. Seminario sobre la Revolución Cubana (Tomo I)
GERMAN SANCHEZ - JOSE BELL LARA

Nº 5. Seminario sobre la Revolución Cubana (Tomo II)
GERMAN SANCHEZ - JOSE BELL LARA

Nº 6. Teoría Marxista del Estado y del Derecho I
VICTOR FARIAS - NORBERT LECHNER

En prensa

Nº 7. Teoría Marxista del Estado y del Derecho II
BEDESCHI - BETTELHEIM - CERRONI

Estos documentos se encuentran a la venta en las oficinas del CEREN.

INTRODUCCION BIBLIOGRAFICA (*)

PARA EL ESTUDIO DEL ESTADO Y EL DERECHO EN CHILE

1.	Badon, Alvaro	Simposium "Los Bancos deben ser de los trabajadores".	Revista Mensaje Mayo-Abril 1971.
2.	Basso, Lelio	"La utilización de la legalidad para la transición al socialismo".	"Documentos Simposium CEREN-CESO. PLA, Stgo., 1972.
3.	Castillo, Miguel	"La Corte Suprema y la sedición derechista".	Revista Principios Nº 137 Enero-Febrero 1971.
4.	Cerda, Carlos	"El leninismo y la victoria popular"	Ed. Quimantú 1971, 273 p.
5.	CEREN-CESO	"Transición al Socialismo y la experiencia chilena".	Prensa Latinoamericana, 1972.
6.	Cuellar, Cheetham, Quevedo, Rojas, Vanderschueren.	"Experiencia de Justicia popular en poblaciones".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 8 Junio 1971.
7.	Cumplido, Francisco	"Instituciones políticas de 1925: crisis de las instituciones políticas chilenas".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 5 Sep. 1970.
8.	Cumplido, Cereceda Diez, Tapia.	"La Asamblea del Pueblo"	Revista de Estudios Jurídicos, U.C. Nº 1.

(*) Preparada por Jaime Llambias Wolff

9. Cumplido, Francisco — "El Legislador" — Revista de Derecho Público, U. de Chile. Nº 12, 1971

10. Chonchol, Jacques — "Elementos para una discusión sobre el camino chileno hacia el socialismo". — Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 9 Sep. 1971.

16. Dos Santos Theotonio — "Chile: orígenes y perspectivas de la Unidad Popular". — Documentos Simposium CEREN-CESO PLA, Stgo. 1972.

12. Eluchans, Edmundo — "Recursos legales de los afectados respecto de una resolución que dispone la Requisición de un establecimiento Industrial o Comercial" — "Revista Estudios Jurídicos, U.C. Nº 1.

13. Espinoza, Raúl — "La Contraloría General y el proceso de cambios" — Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 8 Mayo-Junio 1972.

14. Espinoza, Raúl — "La requisición de los monopolios textiles y un fallo de la Corte Suprema". — Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 7 Abril de 1972.

15. Espinoza, Raúl — "Legalidad y Revolución" — Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 7 Abril de 1972.

16. Espinoza, Raúl — "Qué es el derecho" — Revista Derecho Público, Univ. de Chile Nº 11. 1970

17. Faletto, Ruiz, Zemelman. — "Génesis histórica del proceso político chileno" — Ed. Quimantú, Stgo. 1971 118 p.

18. Fazio, Hugo — "Nacionalización de la banca" — Revista Principios Nº 137 Enero-Febrero 1971.

19. Feres, María Ester	"Algunas consideraciones sobre el Derecho del Trabajo y la acción sindical"	Cuadernos de la Realidad Nacional CEREN Nº 8 Junio 1971.
20. Frei, Molina, Evans Lagos, Silva, Cumplido.	"Reforma Constitucional 1970"	Editorial Jurídica 1970.
21. Fuentealba, Hamilton	"Proyecto de Reforma Constitucional sobre Areas de la Economía"	Política y Espíritu, Nº 330 Febrero-Marzo 1972.
22. Garces, Joan	"1970 La Pugna política por la presidencia en Chile".	Editorial Universitaria. Stgo. 1971 128 p.
23. Garces, Joan	"Revolución, Congreso y Constitución, El caso Tohá"	Quimantú, Stgo. 1972 414 p.
24. Garces, Joan	"El proceso revolucionario chileno y la violencia física".	Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 7 Abril de 1972.
25. Garretón, Oscar G.	"Concentración monopólica en Chile. Participación del Estado y de los trabajadores en la gestión económica".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 7 Marzo 1971.
26. Garretón, Oscar G.	"La importancia del área de propiedad social y la definición de las tres áreas".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 11, Enero 1972.
27. Geller, Lucio	"Algunas preguntas sobre la construcción del socialismo en Chile"	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 9 Septiembre 1971.
28. Gonzalez Videla, Gabriel.	"Proyecto de nacionalización de las empresas bancarias".	Santiago, Imprenta la República 1943.

19. Feres, María Ester	"Algunas consideraciones sobre el Derecho del Trabajo y la acción sindical"	Cuadernos de la Realidad Nacional CEREN Nº 8 Junio 1971.
20. Frei, Molina, Evans Lagos, Silva, Cumplido.	"Reforma Constitucional 1970"	Editorial Jurídica 1970.
21. Fuentealba, Hamilton	"Proyecto de Reforma Constitucional sobre Areas de la Economía"	Política y Espíritu, Nº 330 Febrero-Marzo 1972.
22. Garces, Joan	"1970 La Pugna política por la presidencia en Chile".	Editorial Universitaria. Stgo. 1971 128 p.
23. Garces, Joan	"Revolución, Congreso y Constitución, El caso Tohá"	Quimantú, Stgo. 1972 414 p.
24. Garces, Joan	"El proceso revolucionario chileno y la violencia física".	Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 7 Abril de 1972.
25. Garretón, Oscar G.	"Concentración monopólica en Chile. Participación del Estado y de los trabajadores en la gestión económica".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 7 Marzo 1971.
26. Garretón, Oscar G.	"La importancia del área de propiedad social y la definición de las tres áreas".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 11, Enero 1972.
27. Geller, Lucio	"Algunas preguntas sobre la construcción del socialismo en Chile"	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 9 Septiembre 1971.
28. Gonzalez Videla, Gabriel.	"Proyecto de nacionalización de las empresas bancarias".	Santiago, Imprenta la República 1943.

29. Glauser, Kalki	"Areas de propiedad bajo el Gobierno U.P."	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 11 Enero 1972.
30. Guzman, Jorge	"Nueva Sociedad, vieja Constitución"	Santiago, Editorial Orbe 1964.
31. Insunza, Jorge	"La cuestión del Poder: tarea de masas"	Revista Principios Nº 140 Agosto-Sept. 1971.
32. Insunza, Jorge	"Nuevos problemas tácticos"	Revista Principios Nº 138 Marzo-Abril, 1971.
33. Irarrazaval, Juan	"La nacionalización de empresas en el derecho chileno".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 11 Enero 1972.
34. Larraín, Jorge Castillo, Fernando.	"Poder obrero-campesino y transición al socialismo en Chile".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 10, Diciembre 1970.
35. Larrain, Mauricio	"Analísis del Estatuto de la requisición".	Revista de Estudios Jurídicos. Univ. Católica Nº 1.
36. Lechner, Norbert	"La democracia en Chile"	Editorial Signos Buenos Aires 1970 173 p.
37. Lechner, Norbert	"Contra la ilusión del estado de derecho"	Cuadernos de la Realidad Nacional CEREN Nº 10, diciembre 1970.
38. Lechner, Norbert Farías, Víctor	"Por la socialización de la producción para una nueva institucionalidad"	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 11 Enero 1972.
39. Mantilla, Pineda B.	"Proceso de las Ciencias Jurídicas en el siglo XX"	Revista de Derecho Económico U. de Chile Nº 31 32, Abril-Sep. 70.

40. Mires, Fernando — "Los fundamentos represivos del Estado capitalista" — Univ. de Concepción 1971

41. Moulian, Tomás; Wormald, Guillermo — "Algunos problemas teóricos de la transición al socialismo en Chile". — Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 10, diciembre 1971.

42. Naranjo V, Abel — "Una nueva conciencia jurídica" — Revista Derecho Económico. U. de Chile Nº 19-20 Abril-Sept. 1967

43. Novoa Aldunate, Eduardo — "Derecho y Desarrollo" — Informe Escuela de Derecho U.C.

44. Novoa F., Patricio — "Situación de los trabajadores en la empresa requisada" — Revista Estudios Jurídicos U.C. Nº 1.

45. Novoa M., Eduardo — "Que queda del Derecho Natural" — Reflexiones de un jurista cristiano. Depalma 1967.

46. Novoa M., Eduardo — "La crisis del sistema legal chileno" — Conferencias jornadas Seminario Derecho Privado. 1965.

47. Novoa M., Eduardo — "¿Justicia de clase?" — Revista Mensaje Nº 187 Marzo-Abril 1970.

48. Novoa M., Eduardo — "En la ruta de la integración jurídica" — Escuela de Derecho, Valpo.

49. Novoa M., Eduardo — "El difícil camino de la legalidad" — Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 7, Abril 1972.

50. Novoa M., Eduardo — "Caminos legales hacia el socialismo" — Revista Mensaje Nº 197 Mayo-Abril 1971.

51. Novoa M., Eduardo	"Chile: ¿revolución legal ?	Vía chilena Nº 5, Junio 1972.
52. Oyarzun, Rubén	"Cambio Social-Económico y cambio Jurídico".	Revista de Derecho Económico U. de Ch. Nº 29-30, Octubre 1969, Mayo 1970.
53. Pascal, Dana	"Radiografía de la Reforma Constitucional"	Revista Punto Final, Nº 154.
54. Petras, F. James	"Nacionalizaciones, transformaciones socio económicas y participación popular en Chile".	Cuadernos de la Realidad Nacional, CEREN Nº 11, Enero de 1972.
55. Ramos, Sergio	"Capitalismo de Estado, dependencia y transición al socialismo".	Revista de la Universidad Técnica del Estado Nº 7, Abril, 1972.
56. Rodriguez E., José	"La revolución y la ley"	Revista Principios Nº 137 Enero Febrero 1971.
57. Rodriguez E., José	"Protección jurisdiccional de los administrados" (el exceso de poder).	Editorial Jurídica, Stgo. 1961.
58. Rodriguez E. José Silva L. Joaquín	"Procedimientos expropiatorios en el Decreto-Ley Nº 520 de 1932.	Revista de Derecho Público. U. de Ch. Nº 12 1971
59. Rodríguez E., José	"La violencia institucional"	Rev. Univ. Técnica del Estado Nº 4.
60. Rougurde S. Hugo	"Algunas consideraciones sobre la Nacionalización en relación con los antecedentes legislativos de la Reforma Constitucional.	Revista de Estudios Jurídicos U.C. Nº 1.
61. Samaniego, Augusto	"El capitalismo de Estado y el camino al socialismo".	Revista Principios Nº 139 Junio 1971.

62. Santa María de la Vega, Raúl	"Requisición de Industrias"	Revista de Estudios Jurídicos U.C. Nº 1.
63. Tapia Valdes, Jorge	"Leyes de bases y nuevas categorías"	Revista de Derecho Público, U.Ch. Nº 11 1970.
64. Tapia Valdes, Jorge Parrisia, Charles	"Las clases sociales y la política de seguridad social en Chile".	Instituto de Administración U. de Ch. Nº 67.
65. Urzua, Raúl	"Sociedad y sistema legal: el papel del abogado"	Cuadernos de la Realidad Nacional CEREN Nº 11 Enero 1972.
66. Urzua, V. Germán García B. Ana M.	"Diagnóstico de la burocracia chilena (1818-1969)	Editorial Jurídica 1971.
67. Urzúa V., Germán	"Burocracia y cambio social".	Revista de Derecho Público. U. de Ch. Nº 12 1971.
68. Viera-Gallo, José A.	"Sobre la legislación que define las tres áreas de la economía".	Cuadernos de la Realidad Nacional CEREN Nº 11 Enero 1972.
69. Viera-Gallo, José A.	"Derecho y Socialismo"	Revista Mensaje Nº 200
70. Viera-Gallo, José A. Villela, Hugo	"Consideraciones preliminares para el estudio del Estado de Chile"	Cuadernos de la Realidad Nacional No 5, Sep. 1970.
71. Varios Autores	"Revolución y Legalidad Problemas del Estado y del Derecho en Chile"	Cuadernos de la Realidad Nacional Nº 15, CEREN. Diciembre, 1972.

DISPOSICIONES LEGALES		
	"sobre interventores"	Revista Técnica del trabajo y previsión social Nº 1 Enero 1972
	"Intervenciones"	Ley 17.074 art. 4 Ley 16.640 art. 171 Ley 12.927 art. 38 Ley 16.840 art. 160 art. 626 Código del Trabajo.
	"Nacionalizaciones"	Constitución Política de Chile art. 10 nl 10
	"Nacionalización del Cobre"	Ley 17.450 16 de Julio 1971.
	"Requisiciones"	Decreto 338, 10 de Mayo 1945. Decreto-Ley Nº 520, 31 Agosto 1932. Decreto 1262 30 diciembre 1953. DFL 242 6 de Abril 1960.
	"Reformas Constitucionales"	Constitución Política de Chile
	"Texto del proyecto de las tres áreas de la Economía"	Cuadernos de la Realidad Nacional Nº 11 Enero 1972
	"Fallos del Tribunal Constitucional"	Diarios Oficiales del: 31 de Mayo de 1972. 11 de Abril 1972 25 de Marzo 1972

CEREN

El Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) es una Unidad Académica de tipo interdisciplinario de la Universidad Católica de Chile, creada en 1968 y cuya misión le fue definida como la de "investigar y reflexionar en forma interdisciplinaria la sociedad chilena como proyecto histórico". A partir de entonces, el trabajo académico se ha estructurado en tres grandes líneas.

En materia de investigación, los diversos estudios en marcha tratan de orientarse hacia una reflexión global sobre el proceso de transformación de la sociedad chilena y sobre la naturaleza del proyecto de construcción de un nuevo tipo de sociedad. Estas investigaciones se han agrupado en tres áreas que se refieren a tres dimensiones interrelacionadas del proceso de cambio: el área económico-tecnológica de la construcción socialista, el área ideológico-cultural y el área político-institucional. En cada una de estas áreas, se trata, a través de proyectos específicos, de ir realizando un trabajo de acumulación teórico-empírica que permita la elaboración de una problemática y ayude a la formulación de una teoría de la construcción socialista en Chile. Algunos de estos proyectos han sido formulados en conjunto con instituciones encargadas de la implementación de las transformaciones sociales.

En materia de docencia, los cursos que ofrece el CEREN, tanto a alumnos de la Universidad como fuera de ella, están vinculados a la temática central ya enunciada y a los proyectos de investigación en marcha, y se estructuran en tres niveles: cursos introductivos al análisis de la realidad chilena; cursos más avanzados sobre la problemática del subdesarrollo y del cambio chileno y latinoamericano en sus distintas fases y sobre los instrumentos teóricos necesarios al análisis de esta problemática; seminarios de alto nivel centrados sobre un problema específico abordado por las investigaciones del CEREN. Los problemas planteados por una docencia de este tipo, la experiencia acumulada y la creciente demanda de ella han llevado a abrir una línea de investigación sobre Pedagogía de la Realidad Nacional.

En materia de publicaciones, la revista Cuadernos de la Realidad Nacional es una publicación trimestral de CEREN que pretende recoger su reflexión, trabajos e inquietudes. Se han publicado hasta hoy 11 números. Sin embargo, los Cuadernos, más allá del Centro que los edita, se han transformado de hecho en una tribuna nacional, donde se piensan los problemas de la transformación chilena y donde se expresan intelectuales de los más diversos sectores del país. Existen dos tipos de números: los corrientes, en que aparecen artículos de investigaciones tanto del CEREN como de otras instituciones y los números especiales, consagrados a los resultados de las investigaciones hechas por el CEREN.

Se han publicado tres ediciones de este tipo. La primera estuvo destinada al estudio de los *Medios de Comunicación de Masas en Chile*; la segunda se centró en el tema de la *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, y la última, aparecida en diciembre de 1971, correspondió a diversos análisis sobre *Problemas y Perspectivas del Socialismo en Chile*.